LA CATEGORIA ONTOLOGICA DE LA EXISTENCIA EN LA FILOSOFIA DE LOUIS LAVELLE

Yolanda Ingianna M.

La prioridad ontológica de la existencia sobre la esencia (1).

En la filosofía de Louis Lavelle el ser es definido como el objeto de una afirmación primaria que encierra toda afirmación posterior, cualquiera que ésta sea, sin que con ello se pretenda reducirlo a un predicado de tipo universal que poseyese solamente un contenido lógico y no concreto o real. El hecho de que haya un afirmante y un afirmado, aún si se trata de afirmar la nada, supone realmente esa "categoría" suprema, que es ontológica antes que lógica, llamada ser.

El ser, la existencia y la realidad son las categorías primarias de la Ontología y pueden ser diferenciadas entre sí. De las tres solamente una de ellas designa a la totalidad de la afirmación (el afirmante y lo afirmado); las otras dos han de establecer algún tipo de relación (conexión u oposición) con ella, a fin de que pueda darse la afirmación misma. Cualquier afirmación, aún cuando se le dé el calificativo de "pura", ha de implicar algo que es afirmado, —distinto por lo tanto del que afirma—, si bien esta "afirmación pura" que es el ser lo abarca todo dentro de sí. La realidad y la existencia se afirman dentro del ser, a la vez que lo afirman a él, estableciendo "relaciones que son inmanentes a su totalidad que permiten ponerlo, ya como una interioridad perfecta y suficiente a la que jamás resultan adecuados (y es cuando hablamos del ser), ya como una emergencia comparable a la nuestra y presente en todos y cada uno de los puntos de su inmensidad (y es cuando hablamos de su existencia), ya como un dato que se impone desde fuera y que no podemos sino aprehender (y es cuando hablamos de su realidad)" (2).

El yo gracias a la experiencia primigenia del ser, inscribe su existencia en el ser del cual participa, y descubre simultáneamente que hay una realidad que lo desborda y que es la expresión del ser en cuanto dado. Su presencia a sí —la conciencia, la intimidad—, hace que encuentre un "doble" ser que no es él: el ser total e infinito que se le presenta como una posibilidad, cuya actualización le es dejada exclusivamente; y un ser-dato que sólo adquiere significación en cuanto dice relación a él. El ser es la fuente común en donde se originan la existencia y la realidad; la existencia es el acto por el cual el yo se hace ser; la realidad es el ser mismo considerado como un dato.

⁽¹⁾ Con respecto a este tema es interesante destacar que es Louis Lavelle y no Jean-Paul Sartre—al menos en Francia— el primero que afirma la prioridad ontológica de la existencia sobre la esencia. En efecto, Lavelle enuncia claramente tal doctrina en su libro De l'Acte publicado en 1934. La primera obra de Sartre, L' Imagination, es de 1936, y la primera edición de L' etre et le néant es de 1943, mientras que L' existentialisme est un humanisme es de 1946.

⁽²⁾ LAVELLE, LOUIS: Introducción a la ontología, Fondo de Cultura Económica (Méjico), 1953. Pág.: 14. Se citará, en adelante, con las siglas I. O.

Sin embargo, estas tres categorías de ser, existencia y realidad, no son tres modos de ser, sino el ser mismo considerado bajo tres aspectos que llegan a ser tales en el momento mismo en que hablamos de participación, sin que haya un "cambio sustancial", sino solamente de perspectiva; sólo son discernibles cuando aparece el yo o conciencia de sí mismo, iniciándose así la participación.

El ser expresa la omnipresencia de que se nutre y a la que no se termina nunca de dividir: él es el fundamento y el manantial de la participación.

La existencia es el acto que cumple o ejercita la participación.

En fin, la realidad constituye aquello que nos es siempre dado a manera de formas ya cumplidas de la participación.

Entre estas tres categorías se dan relaciones comparables, hasta cierto punto, a las existentes entre la interioridad y la exterioridad, a pesar de que tal comparación evoque imágenes espaciales.

Se ha dicho y repetido que el ser es una interioridad plena dentro de la cual nada es exterior; hablando propiamente diríase que esta perfecta independencia y suficiencia del ser puede definirse diciendo que es "en-sí" o, lo que es lo mismo, "es él mismo". Ni la existencia ni la realidad introducen dentro del ser la exterioridad puesto que el ser es aquel acto puro que constituye la intimidad misma de todas las cosas. El ser es acto puro, gracias a que entre su actualidad y su posibilidad no existe ningún intervalo espacio-temporal: su posibilidad es su actualidad y su actualidad es su posibilidad. Estas diferencias sólo aparecen cuando se inicia la participación. Por lo tanto, el ser es "el acto mismo en el que se hace cada cosa, lo que es". Expresadas así las cosas, este ser-abarcador sería quizás la única esencia que puede ser reconocida como anterior a la existencia, según los términos en los cuales se plantea la relación entre esencia y existencia en la filosofía escolástica. El ser es lo concreto que hace que cada cosa sea, es un acto que da consistencia a las cosas, que las hace ser lo que son: no hay verdaderamente nada que no sea participación o realización de este ser, que es, por ello, la única esencia que precede categorialmente a la existencia y a la realidad.

Si todo aquello que es designa una participación en el ser, distinguimos dos modos de participar en él: por la interioridad propia del ser en el cual se penetra y por la interioridad que a cada ser particular corresponde. La existencia implica una interioridad dividida: surge del seno del ser haciendo de la interioridad de éste su propia interioridad, si bien, nunca logra cubrirla completamente, siendo su interioridad proporcionada tan sólo potencialmente a la del ser. El ser excede, rebasa a la existencia, pareciera serle "exterior": sin embargo, ser-el-ser equivale a ser-interioridad-pura. No es tampoco legítimo hablar de que la existencia sea "exterior" al ser, ya que es precisamente participación de su interioridad.

La existencia es mediadora entre la interioridad —el ser— y la exterioridad —la realidad—. Esto es lo que explica la idea de doble rebasamiento o de interioridad dividida por parte de la existencia. La realidad, frente al ser y a la existencia, es un dato, un espectáculo que no posee en sí mismo ninguna interioridad: es incapaz de darse el ser a sí mismo y sólo posee aquél en cuanto opuesta a la existencia. La realidad establece así, una doble relación: con la interioridad de la existencia y con la interioridad del ser, a la cual se llega por medio de la primera. Lo dado puede ser definido como aquello que dentro de la interioridad del ser rebasa la interioridad de la existencia y se le presenta siempre como exterioridad. La existencia es la que da interioridad a la realidad al penetrar por sí misma en la interioridad del ser: a medida que la intimidad existencial se dilata, la exterioridad se amplía y alcanza cierta interiorización que dice siempre relación de dependencia con la existencia.

De las tres categorías ontológicas —ser, existencia, realidad— vemos cómo es la existencia la que pone en marcha todo este proceso de interiorización propio de la participación, a pesar de que ella misma encuentra su origen y fundamento en el ser. El yo introduce en la interioridad absoluta una limitación —la existencia— pero tras la cual se encuentra una exterioridad —la realidad— que aquél trata de conquistar por una interiorización creciente de sí mismo. Desde la intimidad de la existencia, el ser es un posible que la desborda infinitamente; pero desde la interioridad del ser, la existencia aparece como un "posible", a través del cual el ser se "manifiesta" y se ofrece con generosidad desbordante a la participación.

Delineadas brevemente las relaciones existentes entre el ser, la existencia y la realidad, detengámonos a contemplar la existencia en sí misma.

El término "existencia" es hoy en día una de esas palabras afortunadas alrededor de la cual parece girar la reflexión filosófica actual: se ha convertido en el centro de una perpespectiva nueva sobre el ser, la realidad y el mismo yo. Mas no se trata ya de una querella puramente verbal, sino que el ser concreto del hombre se encuentra comprometido en esta especulación. Asistimos, en consecuencia, a un verdadero renacimiento de la metafísica, que a menudo pretende presentar sus concepciones sobre los temas eternos de la meditación filosófica, como algo que recién es descubierto. Sin embargo, se trata solamente de un reencuentro con aquella especulación en la que todos los hombres dedicados al filosofar han dejado una huella de muy hondas consecuencias. El surco del hombre contemporáneo se encuentra quizá más profundamente marcado, pues, filosofar hoy no es ocupación exclusiva de la razón, no constituye un "arte sutil" que responde a problemas también "sutiles", sino que el filosofar se ha convertido en nuestra época en un acto personal, que compromete intensamente al ser mismo de aquél que filosofa y que lo hace aparecer ante el mundo como un ser "marcado". Esta impronta indica que "la reflexión filosófica no nos da a conocer al mundo como un espectáculo, puesto que nos hace asistir a la formación misma de tal espectáculo. Es un conocimiento interior al ser... Nos permite... crearnos a nosotros mismos, inscribir nuestra propia realidad en el universo y producirla en vez de soportarla pasivamente" (3), nos obliga a realizar nuestra existencia.

La existencia es el acto de participación por medio del cual se realiza esta creación del yo por sí mismo, que constituye el tema sobre el cual incide constantemente Louis Lavelle: su filosofía toda puede ser considerada como la descripción y profundización especulativa de esta experiencia que debe ser reiniciada cada día por el sujeto individual.

El término "existencia" tiene tres sentidos.

En un sentido impropio consideramos que la existencia se refiere a un "poner" delante de nosotros un objeto, cuya existencia no consiste tanto en el acto por el cual es posible afirmarlo como esa exterioridad que aparece siendo frente al cognoscente. La "existencia" se convierte en aquel carácter peculiar por medio del cual enunciamos precisamente lo que está fuera de nosotros: ella denuncia esencialmente el hecho de la fenomenalidad que, no obstante, dice siempre relación con el que conoce. Se trata, desde este punto de vista de la existencia, "de lo otro" y no "de sí". La palabra existencia equivale, entonces, a ser constituido como fenómeno, ser situado en el espacio y en el tiempo; es una superficie que se nos manifiesta externamente: es lo que toma forma y se nos muestra, es el ser-manifestado.

El segundo sentido del término existencia se refiere al yo. Este, por medio de la reflexión, intuye el acto de su existencia en forma indubitable; mas necesita que los demás seres del universo sean los testigos, no sólo de su fenomenalidad corporal, sino

⁽³⁾ LAVELLE, LOUIS: La presencia total, Ediciones Troquel (Buenos Aires), 1961. Pág. 177. Se citará con las siglas P. T.

de este acto, cuyos efectos pueden todos observar y experimentar. Si este existir que es el mío no es reconocido por los demás, si el yo no deja en el universo signos "sensibles" que hagan aprehensible su actuar, la existencia no podría distinguirse de un sueño, y mi realidad, en cuanto yo, parece diluirse. El desprecio, el ignorar a alguien significa, al menos subjetivamente, arrojarlo en la nada, afrenta ontológica. Salto la barrera del solipsismo cuando los demás seres como yo, se aperciben del acto mismo por el cual existo libremente, aunque "sostenido" por ellos. Este ser-sostenido, no es sino el ser-reconocido. El yo individual es independencia y sujeción a la totalidad del ser, de la cual sólo me separo relativamente: el ser me envuelve a pesar de mi alejamiento, me rebasa aun cuando permanezco dentro de él. Yo me doy el ser a mí mismo en esta relación que establezco con el acto puro; sin embargo, sólo formo parte del mundo humano cuando mi existir es una especie de "objeto" que es percibido por un otro, cuando cuento para él, cuando escapo a su indiferencia o ignorancia. La existencia, desde esta perspectiva, significa la exigencia por parte de mi iniciativa personal de expresarse y fijarse una ruta en el mundo, por medio de la cual todos los demás puedan reconocer que hay allí un yo activo, un determinado contenido existencial que es capaz de convertirse en un "objeto" digno de atención. La existencia necesita ser afirmada por un otro como complemento indispensable a la afirmación que el yo hace de sí mismo. He "fenomenalizado" hasta cierto punto mi propia existencia, con el propósito de que la misma humanidad me obligue a ser-yo-mismo y que como a tal se me reconozca.

Finalmente, existir en el sentido profundo del vocablo, es convertirme en el origen de mí mismo, es realizar ese yo que es "creado-creador". Es desligarme del ser para que la existencia se afirme como la suprema aspiración a la independencia, es quererme como ser libre. En esta forma, "la palabra existencia no conviene tanto a la manifestación, como al principio que la produce. No obstante, estos dos sentidos que parecen contradecirse, son inseparables: porque nuestra fijación en el ser no puede realizarse sino gracias a la expresión fenomenal de nuestra libertad" (4).

Nuestra vida visible no es sino la manifestación, siempre imperfecta, de nuestra incrustación en la interioridad del ser. En el fondo, ya en el prefijo "ex" mismo de la palabra existencia, se implica necesariamente la exteriorización del yo como exigencia ontológica suya.

Este prefijo "ex" indica siempre un origen, que no es sino "el acceso al ser por parte de un ser particular", el yo que surge del ser total. Puede decirse, "por consiguiente que ella —la existencia— une, en su esencia misma, la interioridad a la exterioridad. Porque es interior a sí misma e interior al ser, en tanto que es un ser espiritual cuya vida consiste en interiorizarse siempre más: es por esto que puede ser considerada como un acto de penetración en la interioridad misma del ser. Mas, simultáneamente, la existencia se desliga del ser en el cual ha penetrado, por el acto mismo que la hace reconocerse en su interior. Es este desprendimiento el que la obliga a buscar fuera una manifestación por la cual prueba a la vez su independencia y su solidaridad con las otras existencias" (5).

El "ex" del término nos muestra también que la interioridad de la existencia se lleva a cabo gracias a una doble operación: la existencia logra su separación del ser solamente si se inscribe en él. Ella —la existencia es "lo que surge del ser mismo como uno de sus modos y conquista en él por lo menos su independencia relativa. Sólo que así como el ser mismo no es el objeto absoluto, sino, al contrario, la interioridad absoluta, así este modo del ser que surge en el ser mismo no pierde el carácter que le hace

⁽⁴⁾ LAVELLE, LOUIS: De l'Acte, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1934. Pág. 101. Se citará con la sigla A.

⁽⁵⁾ LAVELLE, LOUIS: De l'Ame Humaine, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1951. Pág. 159. Se citará con las siglas A. H.

participar del ser y que es su *interioridad propia*; lo cual explica suficientemente por qué la existencia no puede ser sino el descubrimiento constitutivo del sujeto por sí mismo. Es la constitución de un ser capaz de decir 'yo' " (6): a ella conviene indiferentemente la palabra existir —designa la acción de salir— como el término *insistir* —que designa, en oposición al primero, la acción de estar dentro de aquello de donde se obtiene el ser sin lograr desligarse jamás— (7).

En realidad, "en el sentido más fuerte de la palabra, existir quiere decir cumplir un acto libre y puro que nos compromete de una manera absoluta. Ser libre es desprenderse del Ser, para obligarse a su participación, es decir, a manifestarse, con el fin de conquistar una esencia" (8). Existir equivale a decir que se es capaz de construirse a sí mismo, o al menos, tener la posibilidad de hacerlo.

Estas tres significaciones del término existencia están estrechamente ligadas entre sí, puesto que si el yo se constituye a sí mismo como un acto libre, puede ser, consecuentemente, afirmado por otro como un "fenómeno" —conforme a la manifestación que logre dar de sí mismo— y puede también afirmar la existencia fenomenal de los objetos o cosas.

De lo anterior se infiere que hemos llegado a un punto en que se hace necesario invertir las relaciones clásicas establecidas entre la esencia y la existencia.

La palabra "esencia" designa "aquello sin lo cual el ser no sería el ser de nada y la palabra existencia designa aquello sin lo cual el ser no sería nada" (9).

De estas definiciones, la primera se refiere al ser en cuanto "contenido" dentro del cual hay una serie de "determinaciones" que encuentran su fundamento en y por él. El ser contiene a la esencia en tanto que engloba una serie de posibilidades que son ofrecidas en participación al existente, pero cuya realización depende únicamente de esa libertad que es fuente del existir.

La segunda definición nos imposibilita de considerar a las esencias como yacentes en un mundo intermedio entre el ser y el no-ser. Las esencias sólo existen en el ser total —son entonces las posibilidades antes mencionadas— o en los seres particulares, de cuya libertad depende que sean actualizadas.

Esta distinción entre esencia y existencia parte de la conciencia que el yo tiene de su propio ser: únicamente el yo —su libertad— puede realizar el paso de la existencia a la esencia, cuando discierne dentro del ser, las posibilidades que le son ofrecidas, tanto para realizarse a sí mismo, como para actualizar el ser. La conciencia, en consecuencia es aprehensión del ser que es mío, de la posibilidad que quiero actualizar. Distingo la esencia de la existencia cuando separo mi ser-hecho de mi ser-que-se-hace: la existencia es este paso incesante de lo posible a lo actual. Mi existencia es y no es: en cuanto existencia actual es una posibilidad-de-ser y mi yo es un ser-posible.

Esta oposición "de la esencia y de la existencia, es la condición que permite al Ser el ser siempre un acto o un cumplimiento" (10). Pero el ser en sí mismo es unidad de esencia y existencia y es solamente por mediación de nuestro acto que se establece la disociación de las dos nociones: hay separación con el fin de que luego haya unión.

⁽⁶⁾ I. O., pág. 35.

⁽⁷⁾ Cf.: QUILES, ISMAEL: Más allá del existencialismo, obra en la cual se trata de profundizar tanto el alcance filosófico de estos términos como sus diferencias, con el propósito de esbozar una "filosofía in-sistencial", la cual difiere notoriamente de la metafísica lavelliana.

⁽⁸⁾ A., pág. 102.

⁽⁹⁾ LAVELLE, LOUIS: De l'Intimité Spirituelle, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1955. Pág. 174. Se citará con las siglas I. S.

Para que la existencia devenga en su esencia es necesario introducir "un tercer término sin el cual éste pasaje no se produciría jamás, como es el acto con el cual hemos identificado al ser mismo. Es necesario partir del acto y la oposición entre esencia y existencia expresa simplemente el análisis de este acto" (11). En breves palabras equivale a decir que el ser contiene este acto qu soy yo y el ideal o esencia que busco.

Sólo me sería lícito postular la prioridad de la esencia respecto de la existencia, si me pregunto sobre lo que soy, antes de interrogarme sobre el hecho del ser-yo. Pero no puedo ni siquiera imaginar lo que soy, si antes no descubro que efectivamente "yo soy o existo". Mi raigambre en el ser es tan profunda que antes de saber lo que soy, sé que soy: debo buscar lo que quiero ser tan sólo después de que he constatado mi inserción en la existencia. La existencia llega a ser definida como la aptitud actual que poseo para darme una esencia, mediante una actividad que sólo yo puedo llevar a cabo. La esencia no puede ser considerada como la posibilidad de la existencia, puesto que es, muy al contrario, la existencia la que posibilita que esta esencia se encarne. Cuando opto, elijo la posibilidad que será mi esencia, me estoy dando un lugar dentro del todo del ser. La existencia sólo existe para permitir que el yo se dé una esencia.

Todo el valor del yo estriba en que haga de su esencia su existencia concreta. Este tomar posesión de la existencia me hace comprender que tan sólo puedo llamar la existencia ''mía'' cuando me he dado una esencia.

La existencia nos es dada para efectuar la conquista de la esencia. Esta es una especie de secreto que debe ser revelado; designa el "elemento más profundo y más precioso de la realidad, que se disimula detrás de las apariencias, pero que las apariencias permiten descubrir a un ojo suficientemente penetrante (12). Sólo existe a fin de que hagamos la luz sobre ella: iluminarla es alumbrar simultáneamente el acto de una existencia que se cumple a sí misma. La esencia es el "absoluto de cada cosa", que sólo existe para dejar atrás al "ente en cuanto cosa" con el propósito de convertirlo en una realidad que se interioriza, que sobrepasando todas las apariencias y todas las realidades deviene incesantemente más real para sí misma al lograr una mayor adecuación —si bien siempre parcial— con el Ser total.

Buscar la esencia es dársela, es dotar a lo que se manifiesta de un relieve singular que lo hace aparecer precisamente en cuanto tal. Este fondo profundo de nosotros mismos y de las cosas debe ser encontrado continuamente, a fin de que la existencia sea crecimiento y no simple acomodamiento.

La esencia es la "mejor parte de nosotros mismos", es inseparable y a menudo indiscernible del acto por el cual el yo busca coincidir consigo mismo. Reside en el acto por el cual yo me hago lo que soy, no puede ser diferenciada de la actividad mediante la cual yo soy el generador de mí mismo en esta existencia que he de realizar. La voluntad de existir, que me lleva a iniciar cada día mi vida, expresa cómo el yo se quiere a sí mismo y cómo descubre más profundamente este "sí" que lo constituye en cuanto esencia única y personal. Este punto íntimo, este sí-mismo sólo es hallado cuando mi ser es esencia que se actualiza, cuando al yo le es imposible dejar de dar a su existencia su esencia auténtica. La mejor parte de sí mismo no se distingue de lo mejor que el sí mismo puede dar de sí, de modo que "la esencia es nuestra existencia tal como nosotros la queremos y tal como la hacemos" (13. Este es el sentido profundo de nuestra vocación.

⁽¹⁰⁾ Ibid., pág. 189.

⁽¹¹⁾ A., pág. 94.

⁽¹²⁾ Ibid., pág. 103.

⁽¹³⁾ A. H., pág. 127.

Entre la esencia y la posibilidad no debe haber confusión, dado que la existencia dice mayor relación con la posibilidad: ella —la existencia— es la posibilidad que me es ofrecida dentro del seno del ser, para que el yo realice su acto propio al darse una esencia. La existencia en su intimidad es posibilidad en tanto que es búsqueda de sí. Todo su afán es realizar aquella acción que manifiesta la encarnación de su esencia. La vida envuelve al yo en una serie de acontecimientos, de acciones que, a pesar de ser transitorias, cambian su esencia, en cuanto que precisamente ayudan a modelarla: "no podemos tener otro fin que el llegar a ser aquello que la vida no cesa de hacernos" (14). Pero la vida no nos hace por medio de un agente extraño, no hay un cincel que nos esculpa desde fuera, sino que esta realidad personal y única que somos, se labra a sí misma: el artífice de nuestra esencia es esa interioridad surgida de las entrañas de la presencia total como un "yo" que se afirme a sí mismo en lo que ha determinado ser.

La esencia sólo puede serlo de una existencia, que no posee ninguna, sino que se da aquélla que elige. No podemos pensar en una esencia preformada, cumplida, antes de que se inicie el acto de existir y ponga en marcha este "esencializarse" de la existencia. Pero una existencia que se esencializa a sí misma no es una existencia que se atrapa en la inmovilidad de aquellos seres que poseen características y "diferencias específicas" —el hombre es un ser que ha superado infinitamente el plano biológico—. Su esencia no es una suma de perfecciones preexistentes en una mente superior o en un mundo inteligible, su actuar no es un mero adaptarse según su "naturaleza" a esta perfección que le compete. No, el yo, al ser un acto de participación llamado existencia, es una dialéctica siempre creciente dentro del ser, que capta su intimidad como un darse a sí mismo su contenido o esencia. Sólo se existe auténticamente cuando se es capaz de conquistar una esencia y cuando el yo llega a aprehender dentro del universo entero, aquello que le hace ser lo que es y que consiste siempre en una relación que se establece entre esa realidad opaca sin interioridad y el ser, por la mediación de este yo que se impone a sí mismo en la dialéctica del esencializarse. Antes de que se inicie la participación no puede hablarse de esencias: la existencia es la que las introduce.

La filosofía lavelliana, al no partir ni de una filosofía de la naturaleza ni de una metafísica-teológico-conceptual, resuelve este problema de la relación entre la esencia y la existencia —que es tan antiguo como la especulación filosófica— por medio de una experiencia de intimidad espiritual que origina al mismo yo. Allí yace "la experiencia más profunda que podemos tener de nosotros mismos, en la medida en que la existencia es siempre recibida, pero a fin de que podamos imprimirle un sentido y darle un contenido. La existencia . . . es, pues, el acto de participación que nos da la disposición de cierta posibilidad de la cual nos corresponde hacer nuestra propia esencia. Y es el movimiento que va de la existencia a la esencia el que da a nuestra vida su significación: ella la perdería si no fuese más que la entrada en la existencia de una esencia que, al dejar de ser obra nuestra, no podría ser llamada nuestra" (15).

Por ende, esta cuestión central de la ontología tradicional sólo puede ser solucionada al nivel de la experiencia íntima que el yo tiene de sí. Por lo tanto, "los dos términos de esencia y existencia no pueden oponerse el uno al otro como si representasen dos mundos diferentes, es indudable que hay una existencia de la esencia o, más correctamente, que la esencia expresa en la existencia un cierto grado de profundidad" (16) por el cual introducimos en el mundo una creación nueva, concretándose así el paso de la una hacia la otra. La esencia de un ser "reside en la actividad puramente interior por la cual se hace a sí mismo lo que es" (17), es producida por nuestro actuar, por

⁽¹⁴⁾ Ibid., pág. 147.

⁽¹⁵⁾ Ibid., pág. 212.

⁽¹⁶⁾ Ibid., pág. 211.

⁽¹⁷⁾ Ibid., pág. 211.

nuestra participación y solamente estará totalmente constituida el día de nuestra muerte: momento supremo en que todos los pasos sucesivos por los que hemos tratado de darnos una esencia, estarán plenamente integrados. La muerte será aquel instante en que parecen haber desaparecido el espacio y el tiempo, impidiéndonos continuar nuestra manifestación en el mundo. Por la muerte "la vida cesa de ser una espera y se convierte en una presencia realizada. Esta vida que hasta allí no tenía sentido sino para nosotros, toma un lugar en el universo, como el cuadro que se desprende al fin de la mano del pintor para tomar un lugar en el patrimonio de la humanidad. Solamente con la muerte el cuadro que deja cada hombre y al cual ha consagrado su vida entera, es él mismo" (18). De aquí el carácter solemne que posee la muerte, en cuanto que expresa nuestro cumplimiento, nuestra total incapacidad para introducir el menor retoque en la vida que hemos ya vivido: "es sobre la tierra que corresponde a cada ser el descubrir su vocación y el realizar su esencia. Su vida transcurre en este elegirse a sí mismo: pero gozará eternamente de la elección que haya hecho. No se puede ni siquiera decir que soporta para siempre el haber hecho una mala elección . . . En el sistema de las esencias hay una jerarquía; pero cada esencia fija allí su rango y realiza su propia perfección en el rango que ha escogido: éste no le es revelado con certeza sino con la muerte" (19).

No obstante, si la muerte es el agotamiento de nuestras posibilidades, por la aniquilación del yo en un ser-hecho, la vida es siempre posibilidad renovada y jamás actualizada plenamente: mi existencia —repitámoslo— es una esencia posible.

Lavelle declara enfáticamente que "es por la posibilidad que entramos en la existencia pero con el fin de adquirir allí una esencia" (20). Los posibles invaden la existencia por medio de la conciencia, puesto que ella "no es nada más que el ser de una posibilidad" (21), es ella la que hace aparecer un haz de posibilidades para que el yo, eligiendo una de ellas las actualice luego. Sin embargo, no sería exacto hablar de los posibles como preexistentes al acto por el cual la conciencia hace aparecer delante de sí a todos los posibles.

Lavelle insiste categóricamente en que sólo "se comprenderá la originalidad propia de la conciencia si se consiente en reconocer que ella es el laboratorio en donde se elaboran todas las posibilidades... Nadie puede negar que en el fondo último de la conciencia, en la experiencia más emocionante que nos da de ella misma, y en oposición a cualquier experiencia que podamos tener de un objeto, reside en esta revelación de una posibilidad siempre nueva que nos es ofrecida, en esta responsabilidad que experimentamos desde que comprendemos que depende de nosotros el actualizarla. El secreto de la creación radica allí, reducido a nuestra medida" (22).

Con la aparición de la noción de posibilidad, el concepto mismo de esencia es susceptible de una doble interpretación. Por una parte, se puede tener la impresión de que la esencia, en cuanto que constituye la unidad profunda de nuestro ser, es anterior a su desarrollo, "de tal suerte que se tratará de que nuestra conciencia la descubra y la encuentre por un proceso de purificación detrás de las apariencias exteriores que la recubren y disimulan; y parece, por otra parte, que la esencia sea el producto de nuestra

⁽¹⁸⁾ LAVELLE, LOUIS: La consciente de soi, Ediciones Grasset (París), 1933. Tercera edición: ídem., 1953. Pág. 279.

⁽¹⁹⁾ Ibid., pág. 285.

⁽²⁰⁾ A. H., pág. 215.

⁽²¹⁾ I. S., 113. Cf. además LAVELLE, LOUIS: Traité des Valeurs, Tomo I: Teoría General del Valor. Press Universitaires de France (París), 1951. Pág. 354 y ss. Se citará con las siglas T. V. i (Tomo I) y T. V. ii (Tomo II).

⁽²²⁾ Ibid., pág. 114.

acción, que ella sea creada por nosotros" (23). Estas dos concepciones, contradictorias a simple vista, no son sino complementarias. Nuestra esencia está ciertamente en el ser, pero no sabríamos distinguir "si está en él antes de nuestra acción como en su fuente, o si después de ella como su fin. Por lo tanto, en lo que nos concierne, distinguimos este origen de este fin con el propósito precisamente de que esta esencia pueda ser realizada por nosotros" (24). No debemos olvidar, además, que si bien el ser total es anterior a cualquier distinción posterior (por ejemplo de existencia, esencia, realidad), éstas aparecen exclusivamente cuando se inicia la participación; antes de la misma no son sino meras potencialidades ontológicas que, a fin de que no subsistan en la nada radical, es necesario que el ser las contenga, en cierta forma, también a ellas. Pero, no se trata desde ningún punto de vista, de una esencia que puede ser considerada como anterior a la existencia o acto inicial de la participación. Los posibles se encuentran también arraigados en el ser, la esencia en cuanto realización de uno o varios de ellos, puede preexistir pero, con igual razón o alcance a como se afirma que todo preexiste dentro del ser.

A título de justificación y explicitación de lo propuesto, Lavelle introduce una serie de consideraciones sobre la esencia, cuya exposición nos parece imprescindible si queremos penetrar hasta los repliegues más profundos de su pensamiento metafísico. Si se sostiene que la existencia es la actualización parcial del haz de posibilidades que brotan de la conciencia, en su condición de principio ontológico de la auto-creación del yo, se impone como necesario el analizar las esencias-posibilidad lavellianas, a fin de aclarar también si es posible identificar la esencia con la posibilidad.

Dichas esencias-posibilidad se refieren a las condiciones de realización de la libertad, expresan las relaciones de la existencia con el ser total del cual procede y que la sostiene librándola, en esta forma, de la nada. "Se puede inscribirlas a ellas mismas en el absoluto, a condición, es verdad, de considerar al absoluto no en sí, sino en tanto que participable... En este sentido la existencia precede a la esencia, no porque ella la cree, sino porque sin la existencia, no habría nada en el absoluto que mereciese el nombre de posibilidad" (25). Este mundo de las esencias-posibilidad es intermediario entre el ser-absoluto y el ser-relativo y es, en cierto sentido, eterno, ya que se encuentra siempre a disposición de la conciencia que es la que verdaderamente lo hace surgir en el plano de la participación. Las esencias-posibilidad parecen poseer, de este modo, las características que la tradición filosófica kantiana concede a la idea: son objetos del pensamiento que deben ser luego apresados por la voluntad para que entren en el mundo.

Estas esencias-posibilidad están por encima y por debajo de la existencia. Por encima ya que están contenidas en el absoluto del cual participa la existencia; si bien al definir al absoluto como un ser-acto, se elimina la posibilidad de considerarlas como entidades estáticas. Mas, por otro lado, están por debajo de la existencia, ya que si su existencia es sólo virtual dentro del absoluto, es gracias únicamente a la existencia que ellas llegan a encarnarse, a cumplirse.

Las esencias-posibilidad son universales, no por abstractas o vacías, sino por esa riqueza concreta, es decir, por la potencia dinámica que ofrecen a los seres particulares. Puede definírselas diciendo que las esencias-posibilidad constituyen la manera en que el ser finito se injerta en un infinito en donde se individualiza, o bien, considerándolas como los modos por medio de los cuales el absoluto es susceptible de ser participado.

Estas esencias-posibilidad se dividen en dos grupos: las esencias-categoría y las esencias-valor.

⁽²³⁾ A., pág. 332.

⁽²⁴⁾ Ibid., pág. 332.

⁽²⁵⁾ I. S., pág. 180.

Las esencias-categoría al ser determinadas por la inteligencia pueden ser llamadas posibilidades-conceptuales, cuyo fin es permitir el ejercicio de una libertad general.

Las esencias-valor "son como las esencias-categorías de las esencias-posibilidad. Solamente que mientras las esencias-categoría abren todos los caminos de la libertad, las esencias-valor le asignan el deber de elegir entre estos caminos. En lugar de trazar los esquemas de la acción libre, ellas constituyen su motor" (26). Si las esencias-categoría tienen un carácter general, las esencias-valor tienen un carácter particular: deben ser realizadas aquí y ahora, puesto que expresan, no la relación teórica del ser finito con el absoluto, sino su relación práctica. Las esencias-valor son aquellas posibilidades dinámicas que atraen a la voluntad y que el ser finito trata siempre de encarnar.

Las esencias-categoría expresan lo meramente conceptual de las esencias-posibilidad y las esencias-valor señalan lo dinámico de éstas. La relación del hombre con el ser infinito se realiza bajo una doble dimensión: por una parte recibe el ser de este todo, imperan en este nivel las esencias-posibilidad y las esencias-categoría; por otra parte, el ser finito se relaciona con el ser infinito en cuanto es una libertad que actúa en su seno y que se rige por las esencias-valor.

Es necesario pasar a investigar ahora qué son las esencias-individuales, que no pueden ser confundidas ni con las esencias-categoría ni con las esencias-valor.

Tales esencias-individuales "son posteriores a la actualización de la posibilidad por la existencia" (27), y llegan a formarse cuando el hombre encarna progresivamente las esencias-valor. Deben considerarse como las esencias reales porque "no hay propiamente más esencia, en la acepción que se ha dado anteriormente a esta palabra, que la esencia-individual: ella es una posibilidad realizada, y que al realizarse ha llegado a ser nuestra" (28).

La determinación de esta esencia-individual no está regida ni por la necesidad ni por el arbitrio. No es necesaria puesto que el quehacer del hombre no consiste en copiar una esencia pre-constituida fuera de su existencia, sino que debe hacerla brotar con sus solas fuerzas; en el fondo de su existencia el ser humano no encontrará jamás una esencia realizada, porque "la existencia no es nada más que un poder de auto-determinación" (29). Tampoco es consecuencia de nuestro actuar arbitrario, porque el ser finito conscientemente determina y quiere penetrar más profundamente en aquel ser ilimitado que lo sostiene y que es la fuente de su participación.

La elección de mi esencia es una elección que me perfecciona verdaderamente, que por no ser válida para todos, es inconfundiblemente mía: la esencia que yo me doy es irrepetible. Yo soy una perspectiva inconfundible sobre el ser y la realidad, el espíritu no puede ser producido ni reproducido en serie: la dialéctica por la cual el yo se constituye a sí mismo dentro de la interioridad pura agota, por así decirlo, cualesquiera otras intervenciones que pretendan labrarlo como ser-sí-mismo. Una vez que he sido arrojado en la existencia, la única mano que interviene en la plasmación de mi ser es aquella que yo reconozco como mía y que me modela obedeciendo los movimientos que emanan de mi intimidad profunda y personal. Además se supera el plano de lo meramente arbitrario en la medida en que la génesis de esta esencia-individual se funda, a guisa de criterio último, en las esencias-valor.

⁽²⁶⁾ Ibid., pág. 184.

⁽²⁷⁾ Ibid., pág. 185.

⁽²⁸⁾ Ibid., pág. 187.

⁽²⁹⁾ Ibid., pág. 177.

La existencia que constituye su esencia es aquélla que produce sus propias razones de ser y de actuar: la libertad es ese poder que le permite producirlas sin llegar a ser ella —la libertad— algo despótico, puesto que la elección arranca desde lo más profundo del individuo. La libertad permite al yo darse su esencia; sin embargo, también lo faculta para que una vez hecha la elección pueda dejar de realizarla.

La filosofía lavelliana al insistir en esta inversión de las relaciones entre la existencia y la esencia, afirmando incansablemente que la existencia precede a la esencia, no tiene otro fin que el de enfatizar el peso ontológico de la libertad. El hombre no posee una naturaleza determinada, aunque la lógica pretende "clasificarlo" según ciertos órdenes estables y permanentes. No puede pretenderse que esa realidad moviente y escurridiza que es el yo —el cual no diluye su estructura básica— sea una substancia-substrato-de-sus-accidentes. Pero, por encima de todas esas posibles consideraciones, que parecen conservar un marcado carácter de análisis de los modos de predicación gramatical, el hombre concreto, el existente de carne y hueso sólo admite ser "definido" como el ejercicio de una libertad: "cuando se trata de un ser libre, lo que llamamos su existencia... es su libertad" (30).

LA LIBERTAD

Libertad y participación son dos términos que traducen dos realidades inseparables: la libertad sólo comienza a tener sentido cuando se inicia la participación, ella es una elección que traduce nuestra perspectiva original sobre el todo del ser: es "el corazón de la participación".

El ser es interioridad a sí mismo, que sólo actúa, comunicando a otros seres lo que él mismo es; lo propio del ser es determinarse, bastarse a sí mismo, es una libertad. El yo es un acto particular que se halla inscrito en el acto puro, éste es una creación inagotable de sí, que sin ser "capaz de disminuirse o de crecer, llama a existir por sí mismos a una infinidad de seres particulares, cada uno de los cuales no poseerá otra realidad que aquélla que él mismo escoja, o que él mismo se haya dado, pero que el acto puro no cesa de alimentar y de sostener" (31). Esta libertad plena sólo es capaz de comunicarse a otros seres si los constituye en centros de iniciativa que poseen también este poder creador. En esto reside, por completo, el secreto de la participación: el acto creador puede crear exclusivamente seres libres, o sea, capaces de crearse a sí mismos.

Si la libertad es el poder de determinarse, equivale a este acto de participación, a esta limitación que el yo se da a sí mismo al inscribir su ser propio en el ser Total: determinarse o limitarse es aceptar la responsabilidad de hacerse, es recibir la libertad en cuanto dignidad de ser causa del ser propio.

El ser humano inicia verdaderamente su existencia cuando es capaz de asumir como suyo este ser que le es dado, cuando sobrepasando su determinismo natural se da una existencia espiritual por medio de la libertad. Sin embargo, no podemos reducir la participación a una simple actualización dentro del acto puro de diferentes posibilidades mediante la libertad, puesto que equivaldría a convertirlo —al acto puro— en una abstracción y "no hay libertad sino unida a una naturaleza que la soporta a la vez que la limita" (32). Todo acto que llevamos a cabo implica siempre una realidad dada, toda participación es relación de pasividad y de actividad: actividad por parte de un sujeto que encuentra su ser "sumergido" en una naturaleza que intenta reducirlo a una pura pasividad, hacerlo una fuerza de su ciego devenir. Nuestro acto de parti-

⁽³⁰⁾ A., pág. 96.

⁽³¹⁾ Ibid., pág. 181.

⁽³²⁾ LAVELLE, LOUIS: Du temps et de l'etermité, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1945. Pág. 266. Se citará con las siglas T. S.

cipación se halla en relación con una naturaleza aún antes de que tenga conciencia de las posibilidades que le son ofrecidas para realizar su libre elección: ocupamos un lugar en el espacio y en el tiempo, el universo entero parece atraparnos y nuestra "situación" intenta devorarnos. Pero todos estos "caminos de la necesidad" se irán convirtiendo poco a poco en el camino de nuestra libertad, a medida que ésta supera gradualmente "la necesidad en donde primero se encontraba encerrada, lo cual quiere decir que existe una actividad omnipresente y que siempre actúa, pero que permanece siendo algo externo, es decir, que reviste carácter de necesidad tanto tiempo como no logremos sacarla a la luz de la conciencia, o lo que es lo mismo, asumirla como nuestra" (33). De modo que, en esta auto-creación del vo debemos aceptar esta situación y esta naturaleza en donde hemos sido colocados, a fin de que la conciencia y la libertad intervengan reconociendo "estas potencias características de nuestra naturaleza individual, aclarándolas y dirigiéndolas sin engañarse sobre ellas, no creyendo que una potencia pueda satisfacernos sin que la voluntad la tome en su mano para conducirla, ni que la voluntad pueda menospreciarla y lograr por sus solos recursos realzar indiferentemente cualquier posibilidad que haya escogido" (34).

Para que cada ser sea él mismo es imprescindible que no pretenda crearse absolutamente como si fuese un espíritu puro, sino que al reconocer estas condiciones que parecen serle impuestas, remonta a la esfera de la libertad "a partir del momento en que deje de confundirse con la naturaleza y sea capaz de negarla y de sobrepasarla" (35).

Esto explica que la libertad sea "un primer comienzo que se justifica siempre por su ejercicio mismo" (36), es una actividad que sólo se ejerce con nuestro consentimiento, que depende de ella sola y que se engendra a ella misma hasta el extremo de poder afirmar que existe por sí: ella produce su propia luz a fin de iluminar a la conciencia, nunca puede llegar a ser un fenómeno porque "toda su realidad se agota en su propio juego... La libertad es la única realidad metafísica auténtica. La metafísica es la ciencia de la libertad y de las condiciones de su ejercicio" (37). No es de extrañarse que la libertad se convierta de repente en un misterio impenetrable, pero es casualmente de esta oscuridad profunda de donde surge toda luz: no es posible conocer la libertad sin convertirla en un objeto o fenómeno, en algo ya realizado y, por así decir, agregado al ser que la ejercita: "es semejante al sol que alumbra todo lo que existe en el mundo, pero que no puede llegar a ser un objeto claro sino en la misma medida en que se oscurece y deviene un objeto entre los otros" (38). Sólo el hombre es libre porque su existencia toda consiste en este originar ininterrumpidamente una dialéctica por la cual se engendra a sí mismo, por la que posee este poder del sí y del no; la libertad es oscura y velada, como todo nacimiento y todo abismo, pero se libera de las determinaciones que quieren cercarla, en el momento mismo en que es capaz de aceptar o rechazar las posibilidades que reconoce.

La disposición del sí y del no es la esencia de la libertad; en ella encontramos nuestro propio absoluto: ese pasillo secreto en donde nadie puede ni penetrar ni elegir por nosotros, henos allí reducidos a este puro poder de determinar no lo que somos, sino lo que seremos, abandonados a la responsabilidad de sí mismo. De este modo, se comprende mejor nuestra participación en el absoluto, "puesto que se trata aquí solamente de una opción que, por la posibilidad de decir sí, nos inscribe en el Ser, gracias a un movimiento que nos es propio y, por la posibilidad de decir no, parece retirarnos

⁽³³⁾ I. S., pág. 197.

⁽³⁴⁾ T. E., pág. 267.

⁽³⁵⁾ I. S., pág. 197.

⁽³⁶⁾ Ibid., pág. 53.

⁽³⁷⁾ Ibid., pág. 59.

⁽³⁸⁾ Ibid., pág. 200.

de allí, bien que cumplir este acto de decir no, sea también una manera de inscribirse en él" (39). Según esto, la creación en el nivel del sujeto individual se manifiesta como esta capacidad de decir sí al Ser, asumiéndolo por cuenta propia, o bien de rechazarlo por medio de un no y volver la espalda, en cierta forma, a nuestro propio origen: este poder del sí y del no expresa nuestro asentimiento o nuestra negativa frente al ser que se ha de convertir en la esencia de nuestra existencia. Esta aptitud indeterminada (de decir sí o no) propia de la libertad, es una especie de "regreso al cero", un asumir a cada instante la obra de la creación, "reside en este punto indivisible de la conciencia en donde podemos decir sí o no en una alternativa absoluta, en donde el ser que somos es el ser mismo que a cada instante somos capaces de darnos" (40). El yo reivindica como suyos aquellos actos que cumple gracias a su libertad. Sólo asumo el ser que me he dado libremente.

Todo lo que el hombre saca de la naturaleza, del universo y del ser total —lo que llamamos sus potencias— no es nada sino por la libertad que dispone de ellas: hasta el vo desaparece cuando la libertad se ausenta, pues deja de ser un centro de referencia con respecto al cual todo lo existente cobra un sentido, para convertirse en un punto diluido y anónimo. Más aún, el yo no es un ser al que convenga el simple calificativo de libre, la libertad no es solamente libertad de alguien, sino el ser mismo de ese alguien. Ni siquiera puedo afirmar que "estoy condenado a ser libre", porque tener la obligación de ser libre es convertir mi libertad en necesidad, y la libertad es la contrapartida de la necesidad, ya que es una especie de margen móvil que posee el yo, en cuanto posibilidad de decir sí o no, resultado de lo cual será un compromiso que antes de que la libertad se ejerciese, no poseía ninguna condición. La libertad se nos revela a manera de una "indiferencia", que pondrá en marcha todas las determinaciones futuras que el ser particular se dé a sí mismo. Pero no se trata de una inditerencia pasiva que posee la virtud de soportarlo todo, adquiriendo así la categoría de cosa, sino que es una indiferencia sobreabundantemente activa que, a fin de expresar justamente la esencia de la libertad, rechaza todas las cadenas que tratan de serle impuestas: sus únicas ataduras serán aquéllas por medio de las cuales su ser limitado se inscriba en un ser más pleno, gracias al poder de darse a sí mismo una esencia; eternamente he de reconocer esa capacidad infinita de trazar en mi intimidad espiritual los rasgos de lo que yo he querido hacer de mí mismo. ¡Terrible realidad! No soy un ser hecho, sino un ser que nunca cesa de hacerse por medio de su libertad. He ahí el dilema total de mi existencia, soy incapaz de sumirlo en el olvido, sin sumergir simultáneamente todo mi ser en una realidad que se deja estar ahí como un objeto entre los objetos.

De esta manera se concibe a la libertad como el origen y el principio de su propio juego, por cuyo medio este poder creador estalla en una multiplicidad infinita de posibles; ella es la "posibilidad de las posibilidades". Estos posibles no anteceden a la libertad sino que son su obra misma: no tienen existencia si no los hace surgir en su ejercicio, "la libertad es creadora de sus propias posibilidades. Aún más estas posibilidades resultan del análisis de la libertad en esta especie de relación de sí mismo consigo mismo que precisamente va a permitirle el determinarse y el actuar. Ella comporta indudablemente una elección, pero que se produce en su propia interioridad y no entre los fines exteriores que le son simplemente propuestos" (41). La libertad puede escoger entre el "pro" y el "contra", expresando su perfección misma en cuanto unidad en la diversidad.

⁽³⁹⁾ A., pág. 191.

⁽⁴⁰⁾ I. S., pág. 204.

⁽⁴¹⁾ I. S., pág. 209.

Si la libertad produce una multiplicidad infinita de posibles, que hacen aparecer otras tantas formas de lo real, que depende de nosotros hacerlas brotar, ella es también una ontogenia: no sólo me hace emerger del ser total como este poder de hacerme, sino que pone a mi disposición el universo entero para que me sirva de ámbito en y a través del cual me constituyo al dar un sentido al mundo. La libertad es una actividad que procede de la conciencia y no de la naturaleza y que, por lo tanto, hace todos nuestros actos por razones que el mismo yo ratifica y a través de los cuales se reconoce y compromete. Esto no significa desde ningún punto, que preexistan ciertas razones que diluyan a la libertad en cuanto "primer comienzo" y que la sometan haciéndola desaparecer seguidamente: la libertad desconoce cualesquiera razones y no obedece a ninguna por cuanto ella crea sus propias razones al crearse a sí misma. Dichas razones no son ni su modelo ni su regla, sino que son su efecto, pues "sólo una actividad que ha producido sus propias razones es una actividad libre" (42).

Asimismo, evitamos el concebir a la libertad como un poder arbitrario desde el momento en que afirmamos que es ella la que engendra el criterio mismo que la juzga o guía. El espíritu no actúa dirigido por una especie de "causalidad física", sino que su fuerza supera todo mecanicismo desde el momento en que desquicia toda esa serie de justificaciones que quieren serle impuestas desde el exterior y no desde sí mismo. El yo es lo que es, no porque haya sido hecho o causado así, sino porque es lo que quiere ser.

La anterior concepción de la libertad puede presentarnos un problema si intentamos relacionarla con una noción unilinear del tiempo, según la cual el pasado antecede siempre al futuro y no cesa de engendrarlo de la misma manera que en cada cosa ("ser") se encuentran precontenidas las razones de lo que será luego. El pasado representa una acumulación que se descargará en el futuro, visión ésta que es pronto superada si hasta allí logra la libertad.

Según Lavelle, es necesario invertir el orden del tiempo, puesto que la existencia no debe partir del pasado —aunque lo incluya entre sus "posesiones"— para desembocar en el futuro, sino que es el futuro el que, una vez realizado, conduce al pasado. En el plano de la acción, contrariamente al del conocimiento, se parte siempre del porvenir hacia el pasado, puesto que todas nuestras acciones están inscritas en el futuro como la posibilidad que, al franquear el límite del instante, fluye hacia el pasado. Plantear en esta forma el problema del tiempo es dar la primacía a la libertad: sólo nos apoderamos del futuro por un acto creador.

Nuestra libertad discierne la posibilidad a realizar en el futuro y el tiempo es lo único que nos permite introducir un orden en estas posibilidades, en cuanto que es "la única forma de unión que podemos concebir entre la unidad del acto libre y la multiplicidad infinita de los posibles en los cuales ella se divide, pero que no pueden ser actualizados todos a la vez" (43). La idea de posibilidad expresa este futuro que se abre delante de nosotros; hay en él una pluralidad de posibles y una libertad que al pensarlos y al elegirlos se compromete con el futuro a fin de actualizarlos. El tiempo es condición de la libertad que se desliga del acto puro para "encarnarse", lo cual consigue si pone al futuro como el lugar de residencia de los posibles en cuanto tales. La libertad "no tiene pasado, mas se compromete en un camino aún inexplorado; ella crea por un movimiento original un mundo que le debe su existencia y su crecimiento" (44); un mundo tal pertenece al pasado en cuanto es lo ya plasmado de la libertad.

⁽⁴²⁾ T. E., pág. 93.

⁽⁴³⁾ Ibid., pág. 137.

⁽⁴⁴⁾ I. S., pág. 206.

El futuro no puede ser considerado ni como pasado ni como realizado, puesto que es siempre el cumplimiento de una posibilidad: las realizaciones cumplidas van siempre del pasado hacia el porvenir, mientras que las acciones que se cumplen libremente se inscriben dentro de un orden que las hace convergir en el pasado a partir del futuro. En igual forma, el plano de las cosas hechas se opone al plano de las cosas que se hacen. El futuro, en cuanto que es el nivel en que se asienta la libertad, es "prospectivo" y no "retrospectivo": la historia registra al revés el orden de la vida. El tiempo de la libertad no es un reino en donde los acontecimientos se suceden a manera de espectáculo, sino que nos libramos de esta línea esclavizante cuando el tiempo es vivido como medio de nuestra libertad. El futuro se ve poblado de posibles que, mediante nuestra acción-actualizadora, se convierten en nuestro ser mismo. Así las cosas, este futuro-posible sólo es temporal cuando se transforma en pasado, dado que hasta allí no era sino una "posibilidad intemporal" y "la libertad que lo realiza lo hace entrar en el tiempo sin pertenecer ella misma al tiempo. Ella es creadora del tiempo" (45).

Es entonces cuando aparece el instante como la inmersión de lo intemporal en lo temporal. El instante es ese "punto inmóvil" —o bien móvil hasta tal extremo que parece estar siempre en reposo— en donde se genera el tiempo mismo: en él se realiza la conversión del futuro en pasado. El instante intenta atrapar ese paso furtivo del tiempo a lo intemporal, es un lugar de encuentro y un lugar de huída, pero constituye el punto indispensable que todo posible debe vivir a fin de instalarse en el ser que se realiza.

En conclusión, la participación es una obra temporal que consiste en pasar de la posibilidad a la actualidad por medio de este acto-de-ser que denominamos "Yo".

El tiempo nos permite exponer más nítidamente las relaciones entre la esencia y la existencia. La existencia constituye un incesante paso del futuro al pasado, que convierte lo posible en un recuerdo; el instante-presente hace de ella un acto que convierte la posibilidad en algo actual que trasluce el poder de su libertad. La esencia se afirma a partir de una existencia-antecedente que, en la medida en que es temporal, llega a ser la expresión y desarrollo de dicha esencia. Si la esencia contuviese en alguna forma todo lo que la existencia manifestará un día, los términos de expresión y desarrollo carecerían de sentido. La existencia y la esencia son términos correlativos: la esencia necesita de la existencia para poder devenir algo actual, para poseer alguna realidad; mientras que la existencia, por su parte, necesita de la esencia para darse a sí misma un contenido y librarse de ser una nulidad actuante en el vacío.

La existencia y la esencia, en su génesis explicativa, son triplemente inseparables.

En primer lugar, la peculiaridad de la existencia es implicar una posibilidad que ella actualiza: es lo que llamamos esencia. Pero ésta no precede a la existencia, puesto que la actualización no puede preexistir a su posibilidad. El existente, en su situación y en su libertad, conquista y suscita su propia esencia. Según esto, "la esencia es una posibilidad pura que no es aún nuestra propia esencia, pero que significa para nosotros el hacerla nuestra" (46).

En segundo lugar, para que la esencia llegue a ser nuestra debemos asumir su responsabilidad, emprender la tarea de encarnarla, de hacerla bajar hasta el mundo dado. Esta suprema posibilidad sólo adquiere su cualidad de esencia cuando ya no sea posible agregarle nada por medio de nuestro actuar concretizante. Es una especie de "naturaleza interior" que estará plenamente actualizada sólo el día de nuestra muerte.

⁽⁴⁵⁾ Ibid., pág. 267.

⁽⁴⁶⁾ A. H., pág. 229.

Finalmente, si indagamos cuál es el móvil que nos impulsa a darnos una esencia, hemos de responder que es el valor. El valor es aquello que hace que una existencia posible sea deseada y apetecida por una existencia concreta. La esencia es, de cierto modo, también un valor, en cuanto presenta ese carácter específico que la hace apetecible por una existencia que renueva incesantemente un ser limitado.

La distinción de esencia y existencia no se encuentra en el ser; tal diferenciación se da en el plano de la participación con el propósito de que la libertad pueda ejercerse. La libertad origina o inicia esta distinción con el fin de ser ella misma una existencia que determina su propia esencia. Dicha libertad no puede ser concebida como un "poder absoluto de indeterminación" —desligado por ello de toda situación o circunstancia— porque equivaldría a hacer de ella una abstracción en cuyo seno jamás surgirán las posibilidades. Esta "relación entre la libertad y las limitaciones que le son impuestas (es) lo que fundamenta su propio poder de opción, la necesidad en que ella se encuentra de comprometerse, la facultad que tiene de inventar y decidir, y hasta el abdicar y el abandonarse al determinismo de los hechos" (47). Esto no obstante, todas estas condiciones sólo adquieren un sentido por y en ella, que parece llamarlas para hacer posible su individualización o forma concreta y única en que actualizará sus potencialidades. Es en este encuentro de libertad y circunstancias en donde se forma la esencia-individual: ésta es el acto mismo de nuestra libertad que la realiza a través del contacto con las circunstancias.

Nuestra existencia es un lazo viviente entre un infinito en potencia —propio de la libertad— y una esencia que al determinarse, se hace a sí misma finita. Sin embargo, este infinito en potencia, jamás plenamente actualizado, nos abre una riqueza onto-lógica ilimitada.

La relación entre libertad y esencia es propia del ser finito. Sólo podemos hablar de libertad con respecto a un ser que al ejercerla se individualiza. Por idénticas razones, la esencia puede darse cuando es producida por la libertad.

Pero lo único que mueve a la existencia a realizar su esencia y a vivir su libertad, es el atractivo del valor, especie de "imperativo categórico" que hace del yo un auténtico e irradiante centro de luz espiritual.

EXISTENCIA Y VALOR

La conciencia —de acuerdo con la interpretación lavelliana del cogito cartesiano— es "nuestra única vía de acceso al ser"; y es "por el grado de su intimidad que
se mide su grado de penetración en el Ser, que es él mismo la intimidad pura" (48).
Pero, esta dialéctica que nos parecía tan fecunda, no corre el riesgo de convertírsenos
en algo estéril desde el momento en que propicia una penetración del yo en sí mismo,
dado que la conciencia no puede ser entendida en otra forma que como intimidad
consigo misma?

La existencia es el acto de participación realizándose a través de actos libres: pero ¿por qué ella no se contenta con una posibilidad realizada o por realizar, sino que exige una renovación constante de tales posibles?

La existencia debe saber que es ella misma la que se hace para que tenga iniciativa e interioridad propias, puesto que "ninguna actividad de auto-creación puede ser distinta de la conciencia, sin la cual no solamente no puede haber objetos en el mundo, ya que no hay objetos sino para una conciencia, de modo que ni siquiera puede haber naturaleza si no existe alguien que primero sufra su esclavitud para luego co-

⁽⁴⁷⁾ Ibid., pág. 47.

⁽⁴⁸⁾ Ibid., pág. 189.

menzar a liberarse. Esto sólo lo logra por un acto que lleve en sí mismo la justificación de esta existencia que consiente en asumir. Esta justificación es el valor... única razón de ser de una existencia obligada a encontrar su origen en sí misma" (49).

No se trata de dar valor solamente a tal o cual modo de existencia, sino de valorarla en sí misma, para que luego podamos escoger entre sus modos de realizarse. El valor es un "acto de fe", una confianza plena depositada en nuestra existencia, lo que viene a convertirla en una especie de "valor supremo", puesto que es tan sólo él el que nos permitirá adquirir nuestra propia esencia. Según esto, no damos valor a la existencia porque sea un hecho que se nos impone -solamente los objetos existen de hecho-, tampoco porque sea una "realidad" que constitutivamente es indiferente al valor y carece de interioridad. Todo lo contrario, la existencia interior no puede sernos impuesta nunca si precisamente la hemos recibido como poder de dárnosla a nosotros mismos como una posibilidad, cuya evocación y actualización dependen exclusivamente de nosotros. El primer acto libre del vo es un consentimiento al ser y por ende, a la existencia, es un "desposarnos" con nosotros mismos, aceptando cargar sobre nuestra litertad —a guisa de destino— la capacidad de darnos una esencia. Este asentimiento profundo del yo a sí mismo es la raíz de todos los actos sucesivos, su justa significación. Aún más, esta "simple" aceptación traduce el hecho mismo de que la existencia posee en cuanto tal un valor —o mejor dicho es susceptible de todos los valores—, el que ella tenga un valor significa que hemos de dárselo, pues imaginar que lo posee sin el "uso" que hagamos de la existencia, es un absurdo. Por esto es que siempre se la considera - aún por los pesimistas - como ese "valor supremo" que debe ser resguardado. A la existencia en cuanto se la considera como poder de auto-determinación, no puede atribuírsele ningún valor si antes no comienza a actuar, pero una vez que lo hace, se coloca por encima de todo otro valor, puesto que depende exclusivamente de ella el darles el ser. Llegamos así a una conclusión que aparentemente podría parecer contradictoria: la existencia -valor supremo- es una nada de valor antes de que actúe y se presente como el único medio de poseer todos los valores. Ella sólo adquiere valor allí en donde es capaz de producirlo y de encarnarlo. La existencia es aquel compromiso con el ser, mediante el cual adquirimos nuestro propio ser, en cuanto es el valor primero del que se desprenderán los demás.

El existente se afirma a sí mismo como multiplicidad de posibles, que se presentan en diversos niveles gracias al valor; de otro modo, todas las posibilidades serían equivalentes y, en lugar de ser éste el universo de la libertad, lo sería de la indiferencia. El valor es la ruptura de la indiferencia, la imposibilidad en que nos encontramos de considerar todas las acciones y cosas sobre un mismo plano. El valor aparece cuando la indiferencia es superada en aras de un compromiso que aniquila al mundo en cuanto espectáculo, que detiene a los hechos puros para que la conciencia ejerza su acción judicativa y valorativa, dado que "todo valor es inseparable de una actividad de selección que, aun sin ella tiene sentido sólo para nosotros, opera distinciones entre las diferentes formas de lo real, según su grado de afinidad o de parentesco con nosotros. Solamente se da el valor allí donde la posibilidad comienza a introducirse en lo real. El valor es un compromiso (parti pris)" (50). La originalidad de la existencia individual no cesa de enfrentarse a lo real con el objetivo de conformarlo a sus propias aspiraciones. La imparcialidad demandada a la existencia no es indiferencia, puesto que no puede ser aniquilada: no se entra en la vida para resignarse a morir. Para que nuestra vida no sea una muerte viviente —rigidez de una conciencia esclava— ha de comprometerse en una situación natural y espiritual en donde se exprese y ejerza su libertad, ha de hacer del valor algo muy suyo, la auténtica manifestación de su subjetividad. El valor, como el ser y la existencia, no puede degradarse nunca a la categoría de objeto, ya que debe

⁽⁴⁹⁾ T. V. i, pág. 186.

⁽⁵⁰⁾ Ibid., pág. 187.

ser siempre subjetivo. Debe ser el hálito vehemente de una existencia que rehusa darse a sí misma la consistencia de un cadáver: su vida toda es un hacer descender hasta el mundo de lo humano aquellos valores que la determinan a esencializarse, a romper con la indiferencia que la acecha y que la presentan como un sujeto capaz de subjetivarse a sí mismo y a todo aquello que posee la apariencia de un espectáculo. Por ello es que la posibilidad que elegimos es la que representa un valor mayor, tanto en lo que se refiere a la realidad, como con respecto a las demás posibilidades que hacemos a un lado.

La existencia es una llamada incesante al valor: optamos a favor o en contra del valor que nos señalamos, ya que "solamente hay valor allí en donde la libertad puede asumirlo o rechazarlo" (51). El valor se nos presenta así como el medio óptimo para enriquecer nuestra intimidad espiritual. Aun cuando lo combatamos lo estamos suponiendo, sólo que en semejante caso habremos situado por encima del valor, al acto que lo niega. La existencia se constituye en cuanto es siempre solidaria de un valor que lo justifica, dotándola de significación, hasta el extremo de poder afirmar que "sólo existe sin duda, aquél que se hace cuestión de su existencia y sólo puede pretender al valor aquél que se plantea a sí mismo el problema del valor" (52): el hombre que busca darse una esencia puede ser definido como un acto-valorizante. El paso por el cual la existencia encarna una esencia, por medio de la libertad, sería totalmente absurdo e "ininteligible" si el valor no le diese todo su peso y razón de ser. La existencia constituye a la esencia, así como la libertad se nutre del valor que acepta o rechaza, gracias a que la libertad "lleva en sí la exigencia del valor, aún más, ella es principio de valorización" (53).

Existencia y realidad son términos opuestos el uno al otro: todo lo que falta a la primera, todo lo que en ella está por realizarse, lo posee ya la realidad al presentársenos como un efecto-inerte de la participación. La realidad es neutralidad ante el valor, mientras que la existencia es conmoción y estremecimiento comprometedor ante él. Hasta el punto de que "la realidad es, por así decirlo, el acabamiento de un ser que está siempre dado, mientras que la existencia es siempre el comienzo de un ser que debe darse a sí misma por un acto que depende de ella el llevar a cabo" (54). Lo dado nos apresa en una situación e, inversamente, el acto de libertad o existencia nos hace superar toda situación hecha.

Lo que hemos llamado "existencia" en sentido estricto es el "ser de un poder-ser", equivale a una "posibilidad real" (55); pero podemos también considerarla como la posibilidad que se cumple por un acto libre, recibiendo entonces la denominación de "esencia". El "valor" es la categoría axiológica que hace que mi existencia merezca ser vivida y mi esencia realizada, que se presenta como un ideal en la medida en que tomamos conciencia de la "insuficiencia de lo ya realizado" (56); es la llamada nostálgica del ser que pide ser participado y de la libertad que quiere ejercitarse. El valor nos arroja en la disyuntiva dramática del "ser o no ser". Si opto por el "no ser" afirmo mi existencia como la de un "ser raturado", como la escisión oscilante entre el ser y la nada, que no obstante, nos impele a reconocer el acto positivo por el cual me escindo: la dialéctica de mi participación al ser posee tal fecundidad que me permite superar esta nada que me había propuesto, en el instante mismo en que me comprometo a afirmar al ser por medio de la realización del valor. El valor presupone una alternativa ambigua que me faculta para optar entre el bien y el mal, entre el ser y la nada: cuando él apa-

⁽⁵¹⁾ A. H., pág. 191.

⁽⁵²⁾ Ibid., pág. 200.

⁽⁵³⁾ Ibid., pág. 554.

⁽⁵⁴⁾ T. V. i, pág. 282.

⁽⁵⁵⁾ I. O., pág. 101.

⁽⁵⁶⁾ Ibid., pág. 128.

rece desvela también esta disyuntiva entre bien y mal. Este "ser raturado" que trata de expresar la nada e intenta convertirse en un ser aniquilado, es un "espacio vacío", análogo al que postula el geómetra como la región en que están contenidas todas sus operaciones: "el espíritu postula la nada como el campo en donde su potencia soberana logra ejercerse" (57). Este pendular existencial del yo entre un ser que intenta darse a sí mismo y una nada que intenta aprisionarlo, nos expresa el "riesgo de la existencia", que se traduce en esperanza cuando aparece el valor. La muerte parece inmortalizarnos al hacer de nuestra experiencia acabada la manifestación luminosa de un hombre que, al realizar su esencia y valor, tuvo el atrevimiento de ser-se-sí-mismo.

Por lo tanto, nuestra esencia sólo puede ser buscada y conquistada en términos de valor, pues así como la esencia es la mejor parte de nosotros mismos, que no es jamás plenamente descubierta; en igual forma, el valor es este ideal secreto que buscamos siempre más allá del deseo que ya hemos colmado y del ser que ya hemos realizado: "el valor mide precisamente la dictancia que separa nuestra esencia virtual de nuestra esencia realizada" (58).

El valor es aquello que concentra nuestra atención y desencadena nuestra libertad cuando reconoce en la posibilidad-individual que llegará a ser su esencia, lo mejor de sí mismo, la significación intemporal de su existencia. Si la existencia como el ser, es un acto creador que engendra sus propias razones, debe ser concebida y vivida como "el deseo que mi espíritu tiene de sí mismo", como el valor que yo produzco cuando, descubriendo mi propia intimidad, quiero que ella sea la verdad de mí mismo. Verdad que no es nunca una apariencia ni siquiera una manifestación, sino el secreto de un ser, que intentando conocerse a sí mismo, ha comprendido que su esencia toda es hacerse y que su libertad es el valor que puede ser o no encarnado.

Esta verdad de mí mismo —la sinceridad por excelencia— hace que el yo se contemple desnudo ante sí mismo, viéndose abocado a darse unos ropajes que convierten su desamparo ontológico en la armonía dialéctica de una existencia que adquiere su esencia, cuando descubre el valor o esperanza de no estar jamás plenamente colmada.



⁽⁵⁷⁾ T. V. i, pág. 283.

⁽⁵⁸⁾ Ibid., pág. 290.

BIBLIOGRAFIA

- 1.—La dialectique du monde sensible, Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo (Estrasburgo), fascículo 4, 1922, 228 págs. Segunda Edición: Presses Universitaires de France (P.U.F.), (París), 1954, 272 págs. Biblioteca de Filosofía Contemporánea. (Incluye una introducción y algunas notas complementarias). Tesis principal para el Doctorado.
- 2.—La perception visuelle de la profondeur, Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad de Estrasburgo (Estrasburgo), fascículo 5, 1922. 72 págs. Tesis complementaria para el Doctorado.
- 3.—De l'Être, Alcan, (París), 1928. 212 págs. Biblioteca de Filosofía Contemporánea. Segunda edición: Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1947. 307 págs. Colección "Filosofía del Espíritu". Precedida de una "Introducción a la Dialéctica del Eterno Presente" escrita por el autor.
- 4.—La conscience de soi, Ediciones Grasset (París), 1933. 312 págs. Tercera edición: ídem., 1953. Precedida de un Prefacio de XXI páginas escrito por el autor.
- 5.—De l'Acte, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1934. 541 págs. Colección "Filosofía del Espíritu", Segunda edición: ídem., 1946.
- 6.—La présence totale, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1934. 253 págs. Colección "Filosofía del Espíritu". Tercera edición: ídem., 1962. Traducción española y prólogo de: Marta Medina de Santos bajo el título La presencia total, Ediciones Troquel (Buenos Aires), 1961. 207 págs. Traducción alemana de Hans Bürg bajo el título Die Gegenwart und das Ganze (Düsseldorf), Schwann, 1952.
- 7.—Le moi et son destin, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1936. 230 págs. Traducción italiana de E. Valenziani, bajo el título Studi del pensiero contemporaneo, Fratelli Bocca, Editori (Milán), 1943.
 - 8.—L'Erreur de Narcisse, Ediciones Grasset (París), 1939. 246 págs. Traducción alemana de Hans von Winter, bajo el título Der Irrtum des Narciss (München), Herold, 1955. Prefacio del Prof. Leo Gabriel.
 - Le mal et la souffrance, Ediciones Plon (París), 1940. 228 págs. Colección "Presencias".
- 10.-La parole et l'écriture, L'Artisan du Livre (Paris), 1942. 250 páginas.
- 11.—La philosophie francaise entre les deux guerres, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1942. 278 págs. Traducción italiana de Pia Sartori Treves, bajo el título La filosofía francese tra le due guerre, Morcelliana (Brescia), 1949.
- 12.—Du temps et de l'eternité, Aubier Ediciones Montaigne (París), 1945, 446 págs. Colección "Filosofía del Espíritu".
- 13.—Introducción a l'ontologie, Presses Universitaires de France (P.U.F.) (París), 1947. 134 págs. Colección "Nueva Enciclopedia Filosófica". Traducción española de José Gaos, bajo el título Introducción a la ontología, Fondo de Cultura Económica (México), 1953. 135 págs.
- 14.—Les puissances du moi, Ediciones Flammarion (París), 1948. 280 págs. Biblioteca de Filosofía Científica. Traducción española de Julia S. de Parpagnoli bajo el título Las potencias del yo, Editorial Sudamericana (Buenos Aires), 1954. 262 págs.
- 15.—De l'Âme Humaine, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1951. 558 págs. Colección "Filosofía del Espíritu".
- 16.—Quatre Saints, Ediciones Albin Michel (París), 1951. 212 págs. Traducción española de Jorge Zalamea, bajo el título Cuatro Santos, Editorial Sudamericana

- (Buenos Aires), 1952. 207 págs. Traducción italiana de G. Stella, bajo el título *Quatro Santi*, Morcelliana (Brescia), 1953. Presentación de Cornelio Fabro. Traducción inglesa de Dorothea O'Sullivan, bajo el título *The meaning of holiness*, introducción de Dom Illfyd Thethowman de Downside (Londres), 1954. Traducción alemana bajo el título *Begegnungen mit Heiligen*, Mathias Grünewald (Mainz), 1947. Con una introducción de 57 páginas por Karl Schmidt.
- 17.—Traité des valeurs, Tomo I: Teoría General del Valor. Presses Universitaires de France (P.U.F.) (París), 1951. 751 págs. Colección "Logos".
- 18.—Traité des valeurs, Tomo II: El sistema de los diferentes valores. Presses Universitaires de France (P.U.F.) (París), 1955. 560 págs. Colección "Logos".
- 19.—De l'Intimité Spirituelle, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1955. 287 págs. Colección "Filosofía del Espíritu".
- 20.—Conduite a l'égard d'autri, Ediciones Albin Michel (París), 1957. 245 págs.
- 21.-Morale et religion, Aubier, Ediciones Montaigne (París), 1960. 221 págs.
- 22.—Manuele de Méthodologie Dialectique, Presses Universitaires de France (P.U.F.) (París), 1962. 179 págs. Biblioteca de Filosofía Contemporánea. Prefacio de Gisele Brelet.
- 23.—La fonction de la pensée, en Giornale di Metafisica, Nº 4, julio-agosto de 1952. Págs. 397-400 (Artículo).
- 24.—Donner et recevoir, en Giornale di Metafisica, Nº 4, julio-agosto de 1952. Págs. 400-402. (Artículo).

II.—OBRAS SOBRE LOUIS LAVELLE

- BESCHIN, GIUSEPE: Il tempo e la libertă in L. Lavelle, Editorial Marzorati (Milán), 1964. 174 págs. Publicaciones del "Instituto de Filosofía" de la Universidad de Génova.
- 2.—D'AINVAL, CHRISTIANE: Une doctrine de la présence spirituelle: La Philosophie de Louis Lavelle, Ediciones Nauwelaerts (Lovaina), 1967. 366 pags. Prólogo de Henri Gouhier.
- 3.—ECOLE, JEAN: La métaphysique de l'être dans la philosophie de Luois Lavelle. Ediciones Nauwelaerts (Lovaina), 1957. 312 págs.
- 4.—GRASSO, PIER GIOVANNI: Lavelle, Sociedad Editora "La Scuola" (Brescia), 1949. 211 págs.
- 5.—MORA, ARNOLDO: Idealisme ou realisme en axiologie? Exposé critique de la philosophie des valeurs de Louis Lavelle. Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía. Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, 1964. (Ejemplar dactilografiado).
- 6.—NOBILE, O.M.: La filosofia di Louis Lavelle, Editorial Sansoni (Florencia), 1943. 141 págs. Publicaciones de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Roma.
- 7.—PADILHA, TARCISIO MEIRELLES: A ontologia axiológica de Louis Lavelle, (Río de Janeiro), 1955. 153 págs.

III.—ARTICULOS SOBRE LOUIS LAVELLE

- 1.—BARUZI, JEAN: "Louis Lavelle", Les Études Philosophiques, Nº 2-3, abrilsetiembre de 1951. Págs. 138-140.
- 2.—BERGER, GASTON: Louis Lavelle, en Les Études Phisophiques, Nº 2-3, abrilsetiembre de 1951. Págs. 123-127.

- 3.— Le temps et la participation dans l'oeuvre de Louis Lavelle, en Giornale di Metafisica, Nº 4, julio-agosto de 1952. Págs. 451-460.
- 4.—CENTINEO, ETTORE: La metafisica lavelliana e la dialettica della partecipazione, en Giornale critico della filosofia italiana, Nº 4, 1952. Págs. 443-462.
- 5.—CHIAX-RUY, JULES: L'expérience ontique de Louis Lavelle, en Giornale di Metafisica, Nº 4, julio-agosto de 1952, Págs. 461-471.
- 6.—DAVY, GEORGES: Notice sur la vie et les travaux de Louis Lavelle, publicación fuera de comercio hecha por la "Academie des Sciences Morales et Politiques" del "Institut de France" (París), 1957. 29 págs.
- 7.—ECOLE, JEAN: Cheminements e perspectives de la métaphysique lavellienne de l'être, en Les Etudes Philosophiques, Nº 4, octubre-diciembre de 1957. Págs. 327-334.
- 8.—JIMENEZ, MARTA: La esencia según Lavelle en Actas del Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía (San José), 1961.
- 9.—JOLIVET, REGIS: L'inmortalité de l'âme d'après Lavelle, en Lumière et Vie. Nº 24, noviembre de 1955. Págs. 79-100.
- 10.—JURINO, MICHELLE: La filosofia di Louis Lavelle, enRivista di filosofia neoscolastica, Nº 4, 1949. Págs. 444-472.
- 11.— La metafísica dell'uomo secondo L. Lavelle, en Rivista de filosofia neoscolastica, Nº 6, 1952. Págs. 496-519.
- 12.—LACROIX, JEAN: Consentiment et création, en Les Études Philosophiques (París), Nº 4., octubre-diciembre de 1957. Págs. 335-339.
- 13.—LE SENNE, RENE: Louis Lavelle, en Giornale di Metafisica (Génova), Nº 4, julio-agosto de 1952. Págs. 405-421.
- 14.—MARC, ANDRE: Louis Lavelle, en Êtudes, (París), Nº 11, noviembre de 1951. Págs. 247-248.
- 15.—MORA, ARNOLDO: La axiología ontológica de Luis Lavelle, en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José), Volumen V, Nº 19, juliodiciembre de 1966. Págs. 269-288.
- 16.—PUCELLE, JEAN: L'agir et le pâtir, en Les Études Philosophiques (París), Nº 4, octubre-diciembre de 1957. Págs. 340-352.